

O potrzebie wątpliwości – czy możliwa jest „trzecia droga”?

Metaforycznego określenia „trzecia droga” nie będę w tym miejscu używać w jego dotychczasowych, historycznie obciążonych znaczeniach. Nie chodzi mi więc o bezpośrednie nawiązanie do głośnej w swoim czasie formuły Anthony’ego Giddensa o „trzeciej drodze” jako szansie „odnowy socjaldemokracji”¹. Nie pragnę również wskrzeszać wcześniejszych konceptów polityczno-ekonomicznych, otoczonych aurą spektakularnej porażki, a stanowiących próbę połączenia politycznego autorytaryzmu z kapitalistycznym modelem gospodarki. Żadne z tych znaczeń nie przystaje bowiem ani do właściwej tematyki niniejszych rozważań, ani też nie określa problemów bezpośrednio leżących w zakresie moich kompetencji.

Jest jednak „trzecia droga” metaforą niezwykle poręczną dla określenia istoty i natury dylematów, w obliczu których stoją kultury krajów (nie tylko) postjugosłowiańskich epoki transformacji. Pytanie o to, w myśl jakich reguł budowane są w ich obrębie nowe narracje historyczne, artystyczne i naukowe, a w ślad za tym – kolejne pytanie o to, czy analizować i (re)konstruować kreowane w ramach owych narracji dyskursy tożsamościowe (indywidualne i zbiorowe) w horyzoncie postkomunizmu, czy też postmodernizmu, nie ma tu bowiem charakteru akademickiego. I chociaż egzemplifikację poniższych refleksji czerpać będę – z wielu powodów – przede wszystkim z terytorium postjugosłowiańskiego, to jednak jest moją intencją, aby przybrały one charakter bardziej ogólny.

Już pobieżny przegląd stanowisk w tej sprawie dowodzi, że obydwa te pojęcia, a właściwie – jak należałoby raczej powiedzieć – etykiety, intensywnie (choć, zwłaszcza w przypadku postkomunizmu, pod rozmaitymi „pseudonimami”) funkcjonują w przestrzeni publicznej krajów „postkomunistycznych”. Problemem podstawowym jest przy tym rekonstrukcja najważniejszych i najbardziej rozpowszechnionych znaczeń, jakie się za owymi etykietami kryją. Nietrudno bowiem zauważyć, że znaczenia te są modyfikowane kontekstualnie – zarówno w sensie ideowym, jak i w aspekcie językowej relacji *signifiant/signifié* – i że rodzaj oraz kierunek owych modyfikacji pozostaje w ścisłym związku z preferencjami ideologicznymi poszczególnych uczestników komunikacji. Powyższą konstatację, z mniejszymi lub większymi zastrzeżeniami, odnieść można do wszystkich właściwie społeczeństw dotkniętych doświadczeniem *realnego socjalizmu*. W tym jednak miejscu sięgnę, jak już zaznaczyłam, po egzemplifikację z terytorium postjugosłowiańskiego, na którym problematyka definiowalności obu pojęć, a także moż-

¹ Zob. A. Giddens, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1999.

liwych konfuzji w procesie rekonstruowania ich kontekstualnych znaczeń ujawnia się wyjątkowo dobitnie.

W obrębie bowiem niektórych analizowanych przeze mnie tekstów pola znaczeniowe obu pojęć (tj. postkomunizmu i postmodernizmu) wręcz na siebie zachodzą (aż do niemal zupełnego utożsamienia lub ustanowienia pomiędzy nimi bezpośredniego, „genetycznego” związku). Kiedy indziej z kolei *postmodernizm* i *postkomunizm* sytuowane są na pozycji antonimów, nie tylko nazywających biegunowo różne wybory ideowe, ale i całkiem odmiennie konstytuujących diagnozowane stany rzeczywistości – czy to mentalnej, czy też społeczno-ekonomicznej. Obu sytuacjom towarzyszy zaś przekonanie, że omawiane etykiety nazywają i pozwalają interpretować ogromną sferę zachowań społecznych: od decyzji *stricte* politycznych po preferencje o charakterze etycznym czy artystycznym.

Sytuacja taka znakomicie utrudnia w miarę poprawną lekturę zróżnicowanych tekstów kultury, w trakcie której trzeba niemal każdorazowo ustalać doraźnie konstytuowane znaczenia i zakresy obu kluczowych dla nas pojęć.

W środowiskach nader umownie określanych jako „konserwatywne” (z uwagi na zróżnicowanie ich proveniencji i orientacji ideologicznych), a konsolidujących się – we wszystkich właściwie krajach postkomunistycznych – przede wszystkim dla osiągnięcia doraźnych celów politycznych, zaobserwować można głównie postawy lękowe. Przejawiają się one jako mniej lub bardziej radykalne próby egzorcyzmowania obydwu „post-widm” krążących nad *gorszą/nieuropejską Europą*², która nadal przeżywa transformacyjny kryzys tożsamości, próbując go opanować również – a może nawet przede wszystkim – na płaszczyźnie języka i dyskursu.

Postkomunizm (jako etykieta pojawiający się zresztą na obszarze postjugosłowiańskim znacznie rzadziej niż w Polsce i z reguły – w kontekstach politycznych – pseudonimowany określeniami (*post*)*jugokomunizm*, (*post*)*titoizm* czy (*post*)*jugoslawizm*)³ wiązany jest tu najczęściej z bliższą lub dalszą przeszłością ważnych aktorów sceny publicznej. Jego kontekstualną domenę (podobnie jak w większości krajów postkomunistycznych) stanowią – oprócz aktualnych sporów politycznych – swoiście pojęte rewindykacje polityczno-historyczne, którym towarzyszy hasło rozliczenia czasów (*jugo*)*komunistycznego terroru*, a także moralistycznie motywowany nakaz wypełniania „białych plam”, wciąż jeszcze obecnych w obrębie zbiorowej świadomości historycznej. Niemal nieodzownym, choć nie zawsze oficjalnie postulowanym, produktem ubocznym owych działań staje się zresztą na terytorium (nie tylko) postjugosłowiańskim rehabilitacja ideologii nacjonalistycznych. Towarzyszy jej tęsknota za powrotem do *status quo ante*, która oczywiście nie dotyczy epoki (*jugo*)*komunistycznego terroru*, lecz odwołuje się do rozmaicie sytuowanych w czasie „historycznych źródeł” tożsamości zbiorowej/narodowej. Funkcję tę z równym powodzeniem spełniają przy tym legendarne czy też historyczne organizmy państwowe epoki średniowiecza (Bośnia, Chorwacja, Serbia, Słowenia), jak

² Zob. „Sarajevske sveske” 2004, nr 6–7, s. 73–193.

³ Uzasadnione wydaje się przypuszczenie, że swoisty „zapis” na to określenie wynika z tego, że nacjonalistyczni wodzowie z lat dziewięćdziesiątych legitymowali się na ogół nader aktywną działalnością w Związku Komunistów Jugosławii (Milošević) albo wręcz partyzancką – kombatancką przeszłością (Tudman, Dobrica Ćosić i wielu innych); zob. artykuł M. Czerwińskiego w niniejszym tomie zatytułowany *Postkomunizm jako syndrom – słowa, figury, sensy. Chorwacja i Polska*.

wolnościowa legenda księstwa Njegośów i efemeryczna monarchia z początków XX wieku (Czarnogóra), mesjanistyczno-narodowe sny o potęgę z epoki romantyzmu, ale i dynastyczno-jugosłowiańskie ambicje z okresu międzywojennego (Serbia) czy wreszcie – dziewiętnastowieczny nacjonalizm Partii Prawa, a nawet kolaboracyjne państewko z czasów drugiej wojny światowej (Chorwacja). Nie trzeba w tym miejscu dodawać, że także na innych obszarach terytorium postkomunistycznego motywacji aktualnych konceptów politycznych poszukuje się przede wszystkim w (niekomunistycznej) przeszłości, co prowadzi do charakterystycznych anachronizmów, żywo obecnych w aktualnym dyskursie publicznym.

Etykieta *postmodernizmu* jest natomiast w tym („konserwatywnym”) kontekście ideowym dość powszechnie, na całym zresztą terytorium postkomunistycznym, używana jako swego rodzaju inwektywa. Implikuje ona wówczas postawy „antypatriotyczne”, relatywistyczne w aspekcie moralnym, równoznaczne ze zdradą praw i wartości „naturalnych”, przypisanych zbiorowości przez Boga i Historię. Nie jest to jednak reguła bez wyjątków, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części niniejszego tekstu.

W środowiskach liberalnych/„obywatelskich” (na terytorium dawnej Jugosławii pozostających nadal w mniejszości i rozmaicie definiujących swe ideowe korzenie) *postkomunizm* – z reguły określany jako kontynuacja/recydywa *totalitaryzmu* bądź *autorytaryzmu* – najczęściej bywa utożsamiany z eksplozją nacjonalizmów, obserwowaną w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Jednak i tutaj problemy z jego definicją znajdują wyraz zarówno w publicystyce kulturalnej i politycznej, jak i w wielu pracach socjologicznych i politologicznych⁴. Pojęcie to wiązane jest bowiem zarówno z uzasadnianą historycznie społeczną skłonnością do akceptowania paternalistycznego/autorytarnego modelu władzy, jak i z recydywą dziewiętnastowiecznych modeli narodowej autoidentyfikacji, która nadała ton życiu publicznemu na przełomie tysiącleci, czy wreszcie – z *pre-modernistycznym* statusem społeczeństw *post-jugosłowiańskich*⁵. Status ów przejawia się – zdaniem wielu badaczy – zarówno w przestrzeni realnych stosunków społeczno-ekonomicznych, w obrębie których powszechne jest zjawisko klientelizmu⁶, jak i w sferze zbiorowych wyobrażeń, w których dominuje „mafijny” wizerunek funkcjonowania państwa⁷, i wreszcie – w obszarze aktywności publicznej, gdzie model społeczeństwa oby-

⁴ Takie stanowisko reprezentują m.in. zagrzebskie pismo „Erasmus” czy belgradzka „Republika” redagowana przez N. Popova. Podobne diagnozy odnajdujemy w analizach socjologicznych Z. Golubović, w krytycznoliterackiej publicystyce I. Mandića czy w pracach O. Milosavljević. Niektórzy autorzy starają się ominąć ów problem terminologiczny, sięgając po bardziej w ich mniemaniu neutralne określenie „społeczeństwa post-socjalistyczne”, co pozwala rozpatrywać lokalne zjawiska społeczne w szerszym, międzynarodowym kontekście. Może to jednak budzić kolejne wątpliwości co do sposobu rozumienia owego terminu (implikacje wskazują na system zwany w tekstach polskich „realnym socjalizmem” dla odróżnienia od „źródłowej” definicji socjalizmu). Zob. S. Divjak, *Problem identiteta. Kulturno, etničko, nacionalno i individualno*, Beograd 2006 (praca wydana w serii *Stav*, sygnowanej przez wydawnictwo Službeni glasnik).

⁵ Zob. tomy: *(Re)konstrukcija institucija. Godinu dana tranzicije u Srbiji*, red V. Cvetković, Beograd 2002; *Politika i svakodnevni život. Srbija 1999–2002*, red. Z. Golubović, I. Spasić, Đ. Pavičević, Beograd 2003; *Balkan kao evropski region*, red. J. Teokarević, Beograd 2004 oraz całą serię tomów zbiorowych sygnowanych przez Instytut Socjologii Uniwersytetu w Nišu. Warto przy tym zwrócić uwagę, że badacze chorwaccy znacznie rzadziej przyjmują w swoich badaniach perspektywę „bałkańską”, milcząco traktując ją jako antytezę zdecydowanie „europejskiej” tożsamości chorwackiej.

⁶ D. Rihtman-Augustin, *Junaci i klijenti*, „Erasmus” 1996, nr 16, s. 54–61.

⁷ Pośrednim, lecz nader przekonującym na to dowodem jest fakt, że na hasło *država i mafija* wpisane do wyszukiwarki internetowej pojawia się ponad 1 200 000 wskazań.

watelskiego nadal pełni rolę nieco egzotycznej alternatywy. W opinii wzmiankowanych autorów wiąże się to z kolektywistycznym nadal wzorcem autoidentyfikacji postjugosłowiańskich społeczności, w których indywidualistyczny, a zatem i (post)modernistyczny model tożsamości wciąż jeszcze pełni rolę marginalną⁸.

Warto w tym miejscu przytoczyć diagnozę serbskiego socjologa Predraga Cvetičanina, który podsumował ostatnio tę kwestię w niemal aforystycznym skrócie:

(...) wbrew szeroko rozpowszechnionym przewidywaniom teoretyków, że wraz z postmodernizmem kultura podaży drogą indywidualizacji oraz że klasy, nacje i inne kolektywy tracą na znaczeniu, nastąpiła na tym (postjugosłowiańskim – M.D.-P.) terytorium uwsteczniająca homogenizacja kultury, która jakkolwiek indywidualizm uznała za nieodpowiedzialny atak na „prawdziwe” wartości, na tradycyjną tożsamość oraz na „ducha narodu” (...) Wydarzyła się tutaj „modernizacja bez modernizmu”, nie tylko więc żyjemy w paralelnych światach, ale i w paralelnych czasach. Na Bałkanach nastąpiła epoka swoistego postmodernizmu historycznego (tak w oryginale – M.D.-P.), podczas bowiem gdy młodzi praktykują w dyskotekach nową kulturę dwudziestego pierwszego wieku, to za ich drzwiami toczą się dysputy rodem z trzynastego stulecia⁹.

Analizy omawianych tu zjawisk, egzemplifikowane przede wszystkim socjologicznie i kulturowo, choć nie brakuje również ich politologicznych interpretacji, ukazują obraz wielce skomplikowany, z którego trudno wyprowadzić jakąś uogólniającą diagnozę. Rzeczą charakterystyczną jest jednak to, że kategoria *postmodernizmu* nie pojawia się w tych rozważaniach spod znaku dyskursu „obywatelskiego” jako rzeczywista alternatywa dla syndromu świadomości *postkomunistycznej/autorytarnej/nacjonalistycznej*. Odnajdujemy w nich raczej pojęcia takie, jak: *społeczeństwo obywatelskie*, *spotkanie kultur*, *relacje interkulturowe*, rzadziej – *regionalizm* (w znaczeniu ideowej orientacji wspólnot wielo- czy ponadnarodowych, połączonych pamięcią *miejsca* lub doświadczenia historycznego) czy wreszcie – *wielokulturowość* (ujmowaną jako wciąż jeszcze daleki od aktualnego, lecz postulowany model współżycia w obrębie szerszej, wieloetnicznej wspólnoty regionalnej czy obywatelskiej)¹⁰.

Stwierdzenie, że w nadal chaotycznej *postjugosłowiańskiej* rzeczywistości *postmodernizm* – rozumiany jako swoista antropologia społeczna, z jego skrajnym indywidualizmem oraz wielością i rozstrzeleniem znaczeń – jawi się konstruktorom dyskursu „obywatelskiego” jako propozycja niezbyt adekwatna i w rezultacie niezbyt bezpieczna, wydać się może hipotezą nazbyt śmiałą. Jest jednak faktem niezaprzeczalnym, że intelektualna, zwłaszcza zaś perswazyjna nośność pojęcia postmodernizmu ulega tu znacznemu ograniczeniu, co widoczne jest zwłaszcza w tekstach adresowanych do szerszego kręgu odbiorców. Nie tylko bowiem przez różnego autoramentu środowiska „patriotyczne” czy „konserwatywne”, ale i przez większość obywateli nowych państw

⁸ Zob. R. Konstantinović, *Filosofija palanke*, Beograd 1981. Znajdujemy tu pierwszą tak poważną diagnozę tego zjawiska na gruncie kultury serbskiej, które na przełomie tysiącleci stało się przedmiotem uwagi ogromnej liczby autorów, reprezentujących wszystkie właściwie kultury narodowe omawianego regionu.

⁹ Cyt. za: B. Munjin, *Disciplina kiča* (10.10.2007), www.funjestra.org/forum/viewtopic.php?t=5304

¹⁰ Zob. np.: *Društvene promene. Kulturni i etnički odnosi i evrointegracijski procesi na Balkanu*, red. Lj. Mitrović i in., Niš 2004; *Modeli kulturne politike u uslovima multikulturnih društava na Balkanu i evrointegracionih procesa*, red. Lj. Mitrović i in., Niš 2004; *Preteći znaci fundamentalizma: feministički odgovor*, red. S. Zajović, Beograd 2006 (wyd. *Žene u crnom*); tomy z serii *Susret kultura*; opracowania słoweńskie: *Slovenci v XX stoletju*, red. D. Jančar, P. Vodopivec, Ljubljana 2001; *Mitsko in stereotipno v slovenskem pogledu na zgodovino*, red. M. Ferenc, B. Petkovšek, Ljubljana 2006.

postmodernizm był i jest nadal – jak już wspomniano – postrzegany jako synonim moralnego relatywizmu, *mondializmu* (czyli radykalnego zaprzeczenia *patriotyzmu*)¹¹, a nawet – narodowej zdrady.

Nie dziwi więc, że w porządku tegoż dyskursu „obywatelskiego” pojęcie *postmodernizmu* podlega nierzadko swoistej, raczej pragmatycznej, aniżeli ideowej czy intelektualnej cenzurze. Jest ono bowiem na ogół przemilczane jako ideowe źródło czy naturalny kontekst pojęć takich, jak *wielokulturowość*, *otwartość*, *rozumiejąca postawa wobec inności* czy wreszcie – *dialog interkulturowy*.

Wydaje się przy tym, że stosunkowo wielu politycznych przeciwników nacjonalizmu/autorytaryzmu postrzega postmodernizm przede wszystkim jako domenę czysto formalnego (głównie literackiego) eksperymentu, przypisując jego zwolennikom czy też reprezentantom postawę eskapistyczną. Być może milcząco uznają go za swego rodzaju recydywę *estetyzmu socjalistycznego*, by przypomnieć słynną diagnozę stanu literatury jugosłowiańskich lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, autorstwa Svety Lukicia, a więc za rodzaj kolejnej ucieczki przed istotnym sporem ideowym i przed poważną diagnozą niewesołej rzeczywistości. W Serbii postawy takie częste są zresztą zwłaszcza wśród najmłodszego pokolenia pisarzy i publicystów, oskarżających generację postmodernistyczną o ucieczkę przed odpowiedzialnością za wydarzenia lat dwięćdziesiątych ubiegłego stulecia¹².

Aplikowanie pojęcia *postmodernizmu* na zjawiska przede wszystkim z kręgu kultury wysokiej, zwłaszcza zaś literatury i sztuki, jest zresztą dość rozpowszechnione (a niekiedy nawet dobrze widziane) również po przeciwnej, „patriotycznej”/„konserwatywnej” stronie barykady. Na ogół nie wiąże się ono wtedy z oskarżeniami o *mondializm* czy szarganie narodowych świętości. Można natomiast w związku z tymi jego użyciami odnotować (na marginesie) imponującą żywotność wzorca na dobre utrwalonego w omawianych kulturach na przełomie XIX i XX wieku. Chodzi oczywiście o syndrom ich *europaizacji*, którego pochodną jest nie tylko postulat „doganiania (powrotu do) Europy”, ale i przekonanie o zapożnaniu przez nią prekursorstwie osiągnięć miejscowych artystów. W takim porządku myślenia obecność postmodernizmu staje się kolejnym dowodem „nadażania” kultur rodzimych za głównym nurtem kultury światowej i europejskiej¹³. Dzięki takim operacjom, preferowanym zwłaszcza przez co bardziej światowych intelektualistów-*patriotów*, lokalne dokonania artystyczne nabierają „globalnego”

¹¹ Warto w tym miejscu zauważyć, że *mondializacja* pojawił się w dyskursie publicznym dopiero po rozpadzie Jugosławii, zastępując w nim *kosmopolityzm*, nadmiernie, jak widać, obciążony skojarzeniami z językiem komunistycznej propagandy, w obrębie którego ten ostatni funkcjonował jako negatywny rewers chwalebego *internacjonalizmu*.

¹² Na ten temat zob. artykuł Sylwii Nowak-Bajcar w niniejszym tomie, *Pisarze wobec nacjonalizmu. Dyskusje wokół postaw aktorów społecznych współczesnej serbskiej sceny literackiej*. Naturalnie nie tylko młodzi podnoszą kwestię odpowiedzialności intelektualistów i literatów, choć traktują to zagadnienie w sposób najbardziej radykalny. Dla porównania zob.: D. Žunić, *Nacionalizam i književnost. Srpska književnost 1985–1995*, Niš 2002 czy dyskusję w 4 numerze czasopisma „Sarajevske sveske” (2004) sygnowaną hasłem *Književnost i nacionalistička ideologija*.

¹³ W tej kwestii charakterystyczny wydaje się sposób operowania pojęciem postmodernizmu np. przez Dubravkę Oraić Tolić, wnikliwie opisany w niniejszym tomie przez Juliana Kornhausera, zob. idem, *Kategorija postmodernizmu u literaturoznastvu chorvackim*. Milorad Pavić, „światowej sławy postmodernista serbski”, bywa natomiast często, dzięki zastosowaniu takiej właśnie strategii, odczytywany w kluczu „patriotycznym”, do czego zresztą sam pisarz od lat nakłania swoich wytrwałych wielbicieli.

wymiaru i poloru, a zideologizowane interpretacje narodowej historii (spod znaku na przykład Ivana Aralicy) bywają charakteryzowane jako „europejskie” osiągnięcia postmodernistycznej *prozy metahistorycznej*.

Nie trzeba w tym miejscu dodawać, że w takich ujęciach etykieta *postmodernizmu* staje się synonimem uczestnictwa danej kultury narodowej w głównym nurcie współczesności, a *ponowoczesność* okazuje się nie tyle Baumanowskim „źródłem cierpień”, ile raczej pełnoprawnym elementem wciąż uzupełnianego rekwizytorium narodowej dumy. W skrajnych przypadkach mówi się nawet o tym, że traumatyczne doświadczenie „narodu wybranego” zaowocowało odkryciem zupełnie nowego, „wirtualno-rzeczywistościowego” oblicza literatury narodowej, tym razem już *post-postmodernistycznego*¹⁴. Oblicza stanowiącego etyczną i artystyczną alternatywę dla moralnego relatywizmu i formalistycznego autyzmu twórców zachodnich i rodzimych, którzy swego czasu powołali do życia „postmodernizm historyczny”¹⁵.

Jak wynika z powyższego nader szkicowego przeglądu nie tyle stanowisk, co raczej sposobów funkcjonowania omawianych terminów-etykiet w rozmaitych domenach dyskursu publicznego, nie sposób żadnemu z nich przypisać stabilnego i jasno określonego miejsca w obrębie którejkolwiek z narracji aktualnie egzystujących w przestrzeni postjugosłowiańskiej.

Ta nieokreśloność powoduje, że – z jednej strony – Dubravka Ugrešić ucieka się do oksymoronicznej metafory *postmodernistycznej dyktatury*, z powodzeniem charakteryzując za jej pomocą zideologizowane państwo Franja Tuđmana¹⁶, z drugiej zaś – serbscy nacjonałiści upatrują w postmodernizmie śmiertelnego zagrożenia dla serbskiej *duchowości* i serbskiego *charakteru narodowego*, co (zapewne nieoczekiwane dla nich samych) integralnie łączy ich ze zwolennikami radykalnych, fundamentalistycznych ruchów katolicko-narodowych działających (nie tylko) w Chorwacji. W innych jeszcze miejscach i kontekstach postmodernizm – jak już wspomniano – oznacza artystowską ucieczkę od rzeczywistości, albo też – wprost przeciwnie – sytuje określoną kulturę narodową w głównym nurcie globalnych przemian, stając się ważnym instrumentem jej autonobilitacji.

Wynika z tego dość jasno, że pojęcie to traktowane jest przede wszystkim jako swoista i nader pojemna metafora współczesności, przygodnie stosowana dla określenia zjawisk o bardzo różnym zasięgu, umiejscowieniu i charakterze. We wszystkich niemal użyciach ma ono jednak bardzo wyraźny aspekt aksjologiczny, stając się przy tym nośnikiem różnych, nierzadko przeciwstawnych znaków wartości. Na jego funkcjonowanie i stosunkowo wysoką frekwencję w tekstach diametralnie zróżnicowanych wpływa z pewnością jego semantyczna nieokreśloność i związany z nią (nazbyt) szeroki zakres znaczeniowy¹⁷. Nie bez znaczenia wydają się również intelektualne mody, które szczególnej mocy nabierają w środowiskach i przestrzeniach trapionych poczuciem własnej

¹⁴ Zob. D. Oraić Tolić, *Suvremena hrvatska proza. Izazov zbilje oraz Virtualni realizam – hrvatski post-postmodernizam* [w:] eadem, *Muška moderna i ženska postmoderna. Rođenje virtualne kulture*, Zagreb 2005.

¹⁵ Używam tu *ad hoc* ukutego terminu „postmodernizm historyczny”, utworzonego na wzór zadowolonego niegdyś w refleksji humanistycznej terminu „awangarda historyczna”.

¹⁶ D. Ugrešić, *Kultura laži (antipolitički eseji)*, Zagreb 1996, s. 110.

¹⁷ Mam tu na myśli sposób funkcjonowania leksemu i pojęcia *postmodernizmu* w omawianych kontekstach kulturowych, nie zaś jego podstawowy status metodologiczny czy filozoficzny.

peryferyjności, zwłaszcza zaś w sytuacjach traumatycznych i *posttraumatycznych*, do których bez wątpienia należą okresy radykalnych przemian społeczno-kulturowych i politycznych. Wyraża się bowiem w tych reakcjach swego rodzaju magiczny stosunek do języka, nadmierna ufność w siłę *nowego nazywania*, które powinno spowodować przemianę rzeczy już istniejących i powołać do życia rzeczy nowe, bardziej pożądane z punktu widzenia interesów grupy czy też całej zbiorowości, w obrębie której owa grupa funkcjonuje. *Postmodernizm* okazuje się zatem pomocny zarówno w procesie kreowania *nowej postaci wroga*, jak i w roli nader aktualnego dowodu wartości *nowego* oblicza własnej kultury.

Można więc powiedzieć, że etykieta postmodernizmu spełnia w omawianym kontekście kulturowym zarówno funkcję stygmatyzującą, jak i terapeutyczną, aktualizuje raczej treści emocjonalne, aniżeli stawia intelektualne diagnozy, służy raczej wartościowaniu, aniżeli „obiektywnemu” opisowi rzeczywistości lub aktualnego stanu kultury. Spełnia więc podstawowe warunki wyobrażenia (auto)stereotypowego tym bardziej, że można już bez większych zastrzeżeń mówić o trwałym zadowoleniu owej etykiety nie tylko w języku elit, ale i w świadomości potocznej, o czym świadczy jej znacząca obecność na łamach codziennej prasy czy na forach internetowych, zwłaszcza tych, które komentują bieżące realia polityczne oraz zjawiska z kręgu popkultury.

Nietrudno zauważyć, że powyższa charakterystyka „postmodernizmu postkomunistycznego” doskonale wpisuje się w repertuar klasycznych zarzutów, jakie formułują jego krytycy pod adresem „postmodernizmu jako takiego”. W tym miejscu warto po raz kolejny sięgnąć po jego charakterystykę noszącą cechy aforystycznego skrótu, pochodzącą jednak z zupełnie innej przestrzeni kulturowej i dokonaną z całkiem odmiennej perspektywy:

Jeśli postmodernizm oznacza wszystko, od punk rocka po śmierć metanarracji, od *fanzine’ów* po książki Foucaulta, trudno wyobrazić sobie, by jakiś pojedynczy schemat wyjaśniający mógł rzetelnie objaśnić tak dziwnie heterogeniczną całość. A jeśli zjawisko jest tak zróżnicowane, to trudno wyobrazić sobie, by ktoś mógł być po prostu za nim albo przeciw niemu, tak jak trudno byłoby być za albo przeciw Peru. Jeżeli zjawisko postmodernizmu w ogóle jest spójne, to tylko na zasadzie Wittgensteinowskich „podobieństw rodzinnych”, i w tym sensie wydaje się ono dostarczać instruktazowego przykładu własnego dogmatycznego antyesencjalizmu (...) ¹⁸.

Autor powyższej charakterystyki, Terry Eagleton, nie ukrywa swoich koneksji z marksizmem, co może go dyskwalifikować w oczach zarówno wyznawców, jak i przeciwników postmodernizmu w jego wersji „postkomunistycznej” (w sensie terytorialnym, a nie ideologicznym). Przywołuję go jednak z dwu powodów. Po pierwsze – ze względu na jego niezaprzeczalny talent błyskotliwego dekonstruowania różnego typu systemów teoretycznych, który przejawiał już o wiele wcześniej, analizując dwudziestowieczne *teorie literackie* ¹⁹. Po drugie zaś – z uwagi na zaskakującą (w stronę marksizmu właśnie) ewolucję poglądów Slavoj Żiżka – jeszcze do niedawna największej słowiańskiej gwiazdy postmodernistycznego firmamentu. Ewolucji, która zdaje się pośrednio świadczyć na rzecz innej tezy Eagletona, że postmodernizm był „dzieckiem klęski” i – można by w tym

¹⁸ T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998, s. 37.

¹⁹ Zob. T. Eagleton, *Književna teorija*, przeł. M. Pervan-Plavec, Zagreb 1987 (oryginał ukazał się w 1983 roku).

kontekście przewrotnie dodać – stał się też „narzędziem odnowy” lewicowych projektów politycznych²⁰. Jego krytyczną analizę myśli postmodernistycznej zdają się przy tym, choć nierzadko *à rebours*, potwierdzać zarówno charakterystyczne postawy, jak i dramatyczne wydarzenia, które określają postkomunistyczny „krajobraz po bitwie”.

Jako niezaprzeczalne walory postmodernizmu Eagleton wymienia bowiem „nową artykulację potrzeb uciśnionych i niemych”²¹, trwałe osadzenie w dyskursie publicznym „kwestii płci i tożsamości etnicznej”²², zarzucając mu z drugiej strony „drobiazgowo ortodoksyjną heterodoksję”²³, „racjonalne odrzucenie racjonalności”²⁴ oraz skrajny „kulturalizm”²⁵, czyli traktowanie człowieka jako dyskursywnego konstruktu, jako istoty „bez ciała” i płci, choć przecież to właśnie *ciało* i *pleć* stały się wręcz znakami rozpoznawczymi postmodernistycznego dyskursu.

Na całym terytorium postkomunistycznym, zwłaszcza jednak postjugosłowiańskim, dokonano paradoksalnego wyboru i nieoczekiwanej interpretacji owych wskazywanych przez brytyjskiego badacza walorów i mankamentów postmodernizmu. Głos odzyskali „uciśnieni i niemi”, choć niekoniecznie ci, których postmoderniści zapragnęli wyprowadzić z cienia i wyrwać z „modernistycznej opresji” za pomocą swej „drobiazgowo ortodoksyjnej heterodoksji”. W centrum uwagi rzeczywiście znalazła się „kwestia tożsamości etnicznej” (z płciową nadal nie jest najlepiej), nierozpatrywana jednak bynajmniej w perspektywie „heterodoksji”, lecz ortodoksyjnego definiowania jednoznacznej przynależności. W wielu momentach i miejscach nastąpiło radykalne „odrzućcie racjonalności”, którego motywy i następstwa trudno jednak określić inaczej niż jako wysoce nieracjonalne, a krytykowany przez Eagletona nominalistyczny „kulturalizm” objawił się jako skrajnie esencjalistyczny *terror kultury*²⁶. Także i *ciało* odzyskało w przestrzeni zbiorowej wyobraźni swoją konkretną organiczność, tyle tylko, że przysługuje ona zbiorowościom i terytoriom, nie zaś „wykorzenionym podmiotom”, o których wspomina Eagleton²⁷, omawiając postmodernistyczną refleksję nad współczesną kondycją ludzką.

W tym ostatnim kontekście należałoby zresztą przywołać zwłaszcza liczne prace Zygmunta Baumana, na czele ze zbiorem jego esejów *Ponowoczesność jako źródło cierpień*²⁸, na którego okładce widnieje zdanie: „Zgryzoty ponowoczesne rodzą się z wolności, nie z ucisku”, równie paradoksalnie, jak wywody Eagletona, korespondujące z psychologiczną sytuacją społeczeństw postkomunistycznych, zwłaszcza zaś postjugosłowiańskich. I nie chodzi tu jedynie o nieumiejętność przyjęcia *nieszczęsnego daru wolności*, którą ks. Józef Tischner składa na karb doświadczenia totalitaryzmu, ale także o (politycznie stymulowaną) żywotność wzorców premodernistycznych, o której tak dobitnie przypomina cytowany wyżej Predrag Cvetičanin, stwierdzając, że społeczeństwom tym „przydarzyła się modernizacja bez modernizmu”. Wypowiedź serbskiego socjologa

²⁰ T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, s. 36.

²¹ Ibidem, s. 40.

²² Ibidem, s. 41.

²³ Ibidem, s. 43.

²⁴ Ibidem, s. 55.

²⁵ Ibidem, s. 88.

²⁶ To oczywiście nawiązanie do znanej książki Ivana Čolovicia *Balkany – terror kultury*, przeł. M. Petryńska, Wołowiec 2005.

²⁷ T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, s. 63.

²⁸ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

jest bowiem w istocie kolejną, tym razem poszerzoną na całe terytorium postjugosłowiańskie, wariacją na temat motywu niezdolności kultury serbskiej do racjonalnej auto-refleksji historycznej, przewijającego się w niej co najmniej od początku dwudziestego wieku. Żywotność owego motywu świadczyć może o jego wadze i ciągłej aktualności, ale także o tym, że racjonalny i wyraźnie zindywidualizowany podmiot modernistyczny pozostał w systemach aksjologicznych kultur tego regionu zjawiskiem peryferyjnym.

Diagnoza ta dotyczy zresztą w mniejszym lub większym stopniu całego obszaru dotkniętego syndromem postkomunizmu, choć na różnych jego terytoriach przejawia się na rozmaite sposoby. Wspólne jest im jednak z pewnością pokraczne połączenie populizmu z organiczną koncepcją wspólnoty (narodowej/etnicznej/konfesyjnej), a także z etniczacją religii – z jednej strony – i – z drugiej strony – z religijną (w sensie psychologicznym) wizją historycznego posłannictwa tejże wspólnoty. Nowe narracje tożsamościowe, ów „głos dotychczas uciśnionych i niemych”, przed którym postmodernizm otworzył nowe możliwości artykulacji, nie zabrzmiał zatem bynajmniej zgodnie z partyturą epoki „końca historii”. Wręcz przeciwnie – wyraził przede wszystkim pragnienie „odzyskania historii”, tęsknotę do restytuowania jej *wielkich metanarracji*, które począł konstituować z perspektywy izolacjonistycznie formułowanych interesów *nowych* wspólnot.

Przyglądając się literaturze naukowej, próbującej ogarnąć i opisać sferę przemian w obrębie społecznego *imaginarium*, jakie miały miejsce po upadku (bardzo już ideologicznie rozwodnionego) komunizmu, dostrzegamy bez trudu, że dominują w niej prace skoncentrowane na problematyce (nowego/odnowionego) mitu narodowego oraz (auto)stereotypu jako istotnego czynnika świadomości zbiorowej. Prac tych jest tak wiele, że właściwie nie ma tu miejsca na wskazywanie jakichś konkretnych przykładów. Ich liczebność świadczy jednak o istotnej obecności i znaczeniu dwu co najmniej zjawisk: po pierwsze – ta potrzeba, a w ślad za nią zaskakująca popularność nowych mitologii ma swoje głębokie społeczne uzasadnienie, po drugie – mitologie te są aktualizowane i (re)konstruowane przede wszystkim jako narzędzie bieżącej polityki.

Ten motyw zwrotnego sprzężenia mitu i polityki został szczególnie wyeksponowany w tomie *Mit i stereotyp w słoweńskim spojrzeniu na historię*, w którym zgromadzono ponad trzydzieści prac autorów słoweńskich, poświęconych tej właśnie problematyce. Książka warta jest przywołania z dwu zwłaszcza powodów. Po pierwsze – stanowi ona próbę interdyscyplinarnego ujęcia swej tytułowej problematyki. Zamieszczone w niej teksty odnoszą się bowiem zarówno do zjawisk z kręgu ściśle pojętej historiografii, jak i polityki edukacyjnej, sztuk plastycznych, a także historii przemian socjalnych i zmian w obrębie społecznego *imaginarium*. Po drugie – praca ta formułuje najbardziej aktualną (z perspektywy roku 2006) diagnozę nie tylko historycznej przeszłości i sposobów jej interpretacji, ale także aktualnej rzeczywistości politycznej. W związku z tym szczególnie dużo uwagi poświęcono w niej mitom najnowszemu: komunizmu i antykomunizmu (dysydenctwa/opozycyjności) oraz mitom i stereotypom fundującym wyobrażenia nacjonalistyczne, ale i określającym sposoby rozumienia demokracji, (po)nowoczesności, transformacji, słoweńskich relacji ze światem, w tym – problemu emigracji, a także strukturze postjugosłowiańskiej, słoweńskiej narracji tożsamościowej²⁹.

²⁹ Zob. Mitsko in stereotipno....

Dzięki temu zawarte w niej cząstkowe analizy składają się na swego rodzaju zbiorowy (auto)portret współczesnych Słoweńców, nadal uwikłanych w historię, borykających się zarówno z własną (postkomunistyczną) pamięcią historyczną, jak i z rozmaitym powodzeniem podejmujących niełatwe wyzwania politycznej współczesności³⁰. Wizerunek ten nie różni się zbyt wielu szczegółami od tego, który nakreślił pięć lat wcześniej Igor Grdina w eseju *Autoportret Słoweńców w XX stuleciu*³¹. Charakterystyczne jest jednak to, że o ile Grdina buduje obraz wyraźnie zmetaforyzowany, mówiąc o tych, dla których „państwo słoweńskie powstało niczym jakiś twór nadprzyrodzony”, o „ideologach słoweńskiego zrywu”, twierdzących, że „cała nasza historia była w sposób sensowny ukierunkowana na stworzenie własnego państwa” i o tych, którzy „w niepodległej Słowenii dostrzegli raczej (...) skutek zakłócenia niegdyśszego paralelogramu sił” oraz tylko „jeden z wielu schodków na drodze włączania ‘raju pod Triglavem’ do Unii Europejskiej”³², o tyle autorzy tomu późniejszego podejmują raczej próbę opisu społecznej empirii, wyraźnie unikając dalej idących uogólnień. I nie jest to tylko kwestia oczywistych różnic pomiędzy dyskursem eseistycznym a naukowym. Mamy tu – w moim przekonaniu – do czynienia ze zjawiskiem o głębszym znaczeniu, a mianowicie z przywracaniem pierwszeństwa *logosowi* po okresie wyraźnej dominacji mitu w przestrzeni społecznego *imaginarium*.

Nie ma oczywiście w stwierdzeniu integralnego związku pomiędzy (neo)mitem a polityką nic odkrywczego: władza niezmiennie i „od zawsze” potrzebuje spektaklu, a jego kanwą najchętniej czyni mit³³. Jest jednak rzeczą wartą zastanowienia niezwykle intensywność, z jaką nowe mitologie polityczne funkcjonują w przestrzeni publicznej, i to nierzadko w zupełnym niemal oderwaniu od „szkolnej” nawet wiedzy historycznej, lingwistycznej, etnologicznej czy socjologicznej, a także od sfery społecznego doświadczenia codzienności.

Postjugosłowiańska (i nie tylko) rzeczywistość przełomu wieków, zwłaszcza jednak lat dziewięćdziesiątych, przenosi nas bowiem w wielu swoich obszarach i przejawach w czasoprzestrzeń *pre-modernistyczną*, w której zawieszeniu ulegają podstawowe aksjomaty modernizmu: wywiedziona jeszcze ze starożytności opozycja *mythos* – *logos*, wiara w społeczny pragmatyzm i racjonalność jednostkowych wyborów, sztandarowy dlań indywidualizm, czy wreszcie – autorytet poznania naukowego. To nie one decydują

³⁰ Interesujące są tu zwłaszcza analizy politycznego funkcjonalizowania zarówno rekonstruowanych, jak i dekonstruowanych mitów historycznych oraz aktualnych strategii politycznego „mitotwórstwa”, które odnajdujemy m.in. w następujących pracach: P. Vodopivec, *Začarani krog nacionalne zgodovine*, ibidem, s. 49–60; M. Klemenčič, *Ustanovitev slovenske države – davna želja vseh Slovencev*, ibidem, s. 83–92; E. Pelikan, *Vsi antikomunisti – vsi demokrati*, ibidem, s. 273–283 czy B. Repe, *Mit in resničnost komunizma*, s. 285–302.

³¹ I. Grdina, *Samopodoba Slovencev v XX. stoletju* [w:] *Slovenci v XX stoletju*, s. 197–213.

³² Ibidem, s. 212.

³³ Zob. np. S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988, gdzie m.in. czytamy: „Z mitem mamy do czynienia wszędzie tam, gdzie dają o sobie znać potrzeby, które on właśnie zaspokaja najskuteczniej. Dlatego odgrywa tak istotną rolę w sferze działań politycznych. (...) Mit powraca bardzo często w rozmaitych ‘kostiumach’ ideologicznych”, s. 7, w innym zaś miejscu: „W polityce mamy bardzo często do czynienia z magią słów i gestów, którym przypisuje się rolę instrumentów bezpośredniego oddziaływania na rzeczywistość. (...) Język polityki jest oparty w dużej mierze na emocjach związanych z wiarą – bardzo często nieuświadomioną – w magiczne oddziaływanie słowa”, ibidem, s. 62; i wreszcie: „Sprawowanie władzy od najdawniejszych czasów idzie w parze z podsycaniem ‘wiary w cuda’, czy też – mówiąc inaczej – przekonania, że władza jest nieodzowna i niezastąpiona, ponieważ czyni to, czego nikt inny uczynić by nie mógł”, s. 165.

o wyborach etycznych i politycznych wielkiej części społeczeństwa, lecz misjonistyczna wiara w ukryty (metafizyczny) sens własnej historii, nieomylnie zmierzającej do narodowego, w innych zaś miejscach – jak choćby w Polsce – także i społecznego „zbawienia”. Magiczna wiara w sprawczą moc *nowego* nazywania w przedziwny sposób koresponduje ze współczesnym otoczeniem medialnym i z mechanizmami funkcjonowania (postmodernej) kultury masowej. Powołuje do życia społeczne fantazmaty, przydające nieoczekiwanych barw opisanemu już skądinąd zjawisku *glokalizacji*, która jednak – w swych postkomunistycznych czy też postjugosłowiańskich wariantach, zwłaszcza tych z końca ubiegłego wieku – nie wydaje się bynajmniej *remedium* na jakiegokolwiek dolegliwości trapiące zglobalizowaną współczesność³⁴.

Dla ilustracji tego, co powyżej, warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź jednej z respondentek ankiety dotyczącej „właściwości narodu” (serbskiego), jaką w ramach projektu badawczego *Polityka i życie codzienne: przemiany motywacji i oczekiwań obywateli Serbii* przeprowadzili belgradzcy socjologowie na przełomie XX i XXI wieku:

– Lubię być Serbką! Pod jakim względem oni (...) są lepsi od nas?! – Europa zawsze będzie na nas patrzyła jak na jakiś breloczek, jak na coś nieważnego, nieistotnego... Po prostu istniejemy dla nich tylko po to, żeby mogli udowodnić swoją siłę, polityczną albo ekonomiczną. A pod względem cywilizacji to my i tak jesteśmy sto lat przed nimi.

– A dlaczego pani sądzi, że jesteśmy sto lat przed nimi?

– No, z **powodu naszej historii**³⁵.

Sytuacja w Serbii zaczyna się jednak zmieniać właśnie około roku 2000, w którym, 5 października, nastąpił upadek reżimu Miloševića. Podsumowując wyniki omawianych badań, dotyczących sposobu postrzegania przez swoich rodaków ich miejsca w regionie, Europie i świecie, Zagorka Golubović konstatuje:

Wbrew ponownym próbom wzniesienia wrogości wobec świata przez określone środowiska polityczne, obywatele lat 2001 i 2002 [tak w oryginale – M.D.-P.] **rozumują bardziej racjonalnie**, rozumiejąc, że nie możemy postępować wbrew światu oraz że integracja z Europą i światem jest nie tylko nieunikniona, ale i może być korzystna, o ile nowy rząd (...) nie będzie się ślepo podporządkowywał żądaniom wspólnoty międzynarodowej. (...) Izolacjonizm i ksenofobia nie są już większościowym stanowiskiem „zwykłych ludzi”, co potwierdza tezę, że ich obecny, kolejny przypływ jest wynikiem działalności partyjnych liderów. (...) Wniosek bardziej ogólny brzmi: dzisiejszy obywatel [Serbii – M.D.-P.] nie jest już tym z lat dziewięćdziesiątych, zmienił się i myśli w kategoriach o wiele bardziej **obywatelskich**, i to zarówno na temat stosunków panujących w jego własnym społeczeństwie, jak i w perspektywie jego relacji ze światem. Istotą owej przemiany jest większy **krytycyzm**, ale i **otwartość** wynikająca z refleksji nad tym, co się nam przydarzyło, oraz z myślenia o tym, co będzie dalej, które zastąpiło bezkrytyczne zapatrzenie w przeszłość, zamykające horyzont **przyszłości**. W tym sensie największa zmiana dokonała się właśnie w obrębie myślenia o naszym miejscu w świecie oraz w akceptacji tegoż świata jako przestrzeni naszego **przyszłego** życia³⁶.

³⁴ T. Goban-Klas, *Glokalizacja jako remedium na globalizację* [w:] *Oblicza procesów globalizacji*, red. M. Pietraś, Lublin 2002.

³⁵ Cyt. za: G. Đerić, *Svakodnevne diskursivne prakse o „osobinama naroda” i važnosti nacionalnog identiteta* [w:] *Politika i svakodnevni život...*, s. 182 [podkr. M.D.-P.].

³⁶ Z. Golubović, *Svet i mi* [w:] *ibidem*, s. 217 [podkr. M.D.-P.].

Niektóre pojęcia i wyrażenia występujące w obrębie powyższego cytatu zostały przeze mnie podkreślone nie bez powodu. Nietrudno bowiem zauważyć, że jako oznaki pozytywnych przemian zachodzących w Serbii autorka przywołuje kluczowe wartości modernizmu: rozumowanie/racjonalizm, krytycyzm, myślenie w kategoriach obywatelskich, otwartość, której implikacją jest w istocie „otwarcie na świat zewnętrzny” (czyli współczesny, ale raczej w znaczeniu nowoczesności, aniżeli ponowoczesności), czy wreszcie przyszłość/przyszłe życie – jako wyrazistą i społecznie znaczącą alternatywę dla chorobliwego zapatrzenia w zmitologizowaną przeszłość (ową „historię” z poprzedniego cytatu). Aktualizację owych modernistycznych wartości odczytuje zaś jako sygnał pożądaných zmian w obrębie postaw społecznych, a także jako wyraz (istotnej w tym kontekście) dezaprobaty dla niedawnej przeszłości oraz dla obecnego stanu państwa i społeczeństwa.

Ujęta w perspektywie nieco szerszej diagnoza ta nie opisuje jednak bynajmniej sytuacji w jakiejś endemicznej enklawie, której rolę pełniłaby tu Serbia, czy to obserwowana w kontekście regionalnych problemów Europy Południowo-Wschodniej, czy też całego obszaru określanego jako postkomunistyczny. Z pewnymi zastrzeżeniami czy modyfikacjami można ją bowiem odnieść również do kondycji psychicznej, do treści społecznego *imaginarium* oraz do sfery wyborów (w najszerszym znaczeniu) politycznych, jakich na co dzień dokonują mieszkańcy nadal *nienieuropejskiej*, wciąż jeszcze „wschodniej” (czyli symbolicznej), a nie po prostu Wschodniej (czyli geograficznej) Europy.

Modelowy wymiar sytuacji serbskiej uwypuklają jednak w tym przypadku dwa co najmniej dodatkowe czynniki. Jednym z nich jest konieczność przepracowania zbiorowej traumy, związanej jednak nie tylko z upadkiem komunizmu, ale i z nacjonalistyczną euforią lat dziewięćdziesiątych, której realnym skutkiem jest poczucie klęski, winy, ale i (mniej lub bardziej uzasadniona) świadomość krzywd, jakich doznali Serbowie ze strony „wielkich tego świata”. Badania serbskich socjologów ukazują zresztą w tym względzie dość istotne różnice pomiędzy stanem świadomości starszych i młodszych generacji³⁷. Czynnikiem drugim jest natomiast (znów mniej lub bardziej uzasadniona codzienną empirią) świadomość stygmatyzacji, która wydaje się w miarę stabilnym elementem postkomunistycznych wyobrażeń o relacjach *my – Europa*, *my – Zachód*, *my – świat*. Świadomość ta jest silnie obecna (choć coraz częściej eksplikowana przez dyskursywne struktury oparte o jej negację) na całym właściwie terytorium postkomunistycznym. W przypadku jednak regionu, który wysuwa się na plan pierwszy moich rozważań, zostaje ona niejako wzmocniona i zmnożona. Decyduje o tym fakt, że na (auto)stereotyp *spadkobierców komunistycznego Wschodu* nakłada się tutaj znacznie starszy, bardziej zakorzeniony i rozpowszechniony (auto)stereotyp *Balkanów*. Wydarzenia lat dziewięćdziesiątych, zwłaszcza zaś rozpad Jugosławii, jego dramatyczny przebieg i następstwa, znacząco przyczyniły się do gwałtownej rewitalizacji owego stereotypu w świadomości potocznej, dyskursie naukowym i politycznym, zwłaszcza zaś w mediach tzw. wolnego świata. Relacje z „kolejnych wojen bałkańskich”, z „wnętrza bałkańskiego kotła”, z „nieobliczalnego miękkiego podbrzusza Europy” przez wiele lat wypełniały czołówki gazet, otwierały informacyjne serwisy radiowe i telewizyjne.

³⁷ Zob. Z. Golubović, *Kako se građani identifikuju* [w:] ibidem, s. 161–174; G. Đerić, *Svakodnevnne diskursivne prakse...*, s. 175–210, zwłaszcza zaś: I. Jarić, *Generacija R: pogled iz ugla mladih*, ibidem, s. 273–284.

Skutecznym orężem walki o zmianę takiego, z gruntu modernistycznego, wizerunku *wewnętrznego Innego* (po)nowoczesnej Europy stała się postmodernistyczna krytyka dyskursu, która sięgnęła w tym celu po metafory *dzikiej Europy*³⁸, *Balkanów wyobrażonych*³⁹ czy też *Balkanów jako metafory*⁴⁰. Nic jednak nie wskazuje na to, aby owa dyskursywna walka z równie dyskursywnymi *Balkanami* albo *(post)komunistycznym Wschodem* miała się rychło zakończyć sukcesem.

Nie bez powodu bowiem Dubravka Ugrešić, mieszkanka kosmopolitycznego Amsterdamu i ponowoczesna *obywatelka świata* (o statusie *turystki*, nie zaś *włóczęgi*, a to dzięki swym międzynarodowym sukcesom literackim)⁴¹, która od czasów Tuđmana nie chce być *pisarką chorwacką*, umieszcza w najnowszym tomie swoich esejów *requiem dla gastarbeiterów*, buduje literacki pomnik *nieznanego polskiego hydraulika*, pochyla się nad zjawiskiem *ostalgii*, mówi o stygmatyzacji ludzi *stamtąd*, czyli *stąd*, tudzież o żywotności, ale i o przewrotnej (*postmodernistycznie* zinterpretowanej) użyteczności stereotypów.

Co więcej, w wielu miejscach pisarka traci ów (auto)ironiczny dystans, który jest znakiem rozpoznawczym narratorki jej opowieści o przygodach (myślącego) człowieka współczesnego⁴². Domaga się prawa do swoich *gorszych* „postkomunistycznych” wspomnień, protestuje przeciwko nowemu, *postkomunistycznemu* wariantowi *politycznej poprawności*, której swoistym (opresyjnym) ideałem staje się medialnie i politycznie egzekwowany nakaz zbiorowej amnezji; wykreślenie rzeczywistego, codziennego doświadczenia milionów ludzi, którym zdarzyło się urodzić w *gorszej*, komunistycznej części Europy. Przypomina, że na ogół doświadczenie to niewiele miało wspólnego z ciężarem (*jugo*)*komunistycznego terroru* albo z nieodmiennie bohaterskim *oporem narodu* wobec („całkowicie mu obcej”) *komunistycznej władzy*, więcej zaś – ze słonymi paluszkami, na nowo odkrytymi w *postkomunistycznym* Malborku, z towarzyskim i społecznym prestiżem posiadaczy czarno-białego telewizora, z „**intymną historią codzienności**, którą przeżyliśmy”, a o którą „mało kto dba”, bo „archeologia codzienności to zajęcie dla dziwaków”⁴³.

Sięgając zaś po paradoksalnie skontaminowaną figurę modernistycznego *pariasa*, a zarazem – *parweniusza*⁴⁴ *postmodernistycznej* już Europy, zauważa:

O tym, że stereotypy są silniejsze od legalnej procedury czy też że legalna procedura kształtuje się w zależności od stereotypów, każdy „Bałkańczyk” wie z doświadczenia nabytego po pierwszym przekroczeniu granic UE.

Jeśli o mnie chodzi, nie buntuję się. Staram się dopasować do stereotypowego sposobu, w jaki ludzie o mnie myślą. Staram się ich nie rozczarować, nie rozbijać cudzych stereotypów, wiem, czym jest cenna porcelana w domu. (...) Dlatego spokojnie znoszę, gdy tłumaczą mi, jak działa

³⁸ B. Jezernik, *Dzika Europa. Balkany w oczach zachodnich podróżników*, przeł. P. Oczko, Kraków 2007.

³⁹ M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec 2008.

⁴⁰ *Balkan kao metafora. Između globalizacije i fragmentacije*, red. D.I. Bjelić i O. Savić, Beograd 2003.

⁴¹ Z. Bauman, *O turystach i włóczęgach, czyli bohaterach i ofiarach ponowoczesności* [w:] idem, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 133–153.

⁴² D. Ugrešić, *Nikog nema doma*, Zagreb 2005; przekład polski *Nikogo nie ma w domu*, przeł. D.J. Cirlić, Kraków 2008.

⁴³ D. Ugrešić, *Ostalgia* [w:] eadem, *Nikogo nie ma w domu*, s. 33 [podkr. M.D.-P.].

⁴⁴ Z. Bauman, *O parweniuszu i pariasie, czyli o bohaterach i ofiarach nowoczesności* [w:] idem, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 133–153.

żelazko, albo gdy kelnerzy w restauracji specjalnie zapominają podać mi nóż. Dobrze wiedzą, skąd jestem i jak łatwo przychodzi mi sięgnąć po nóż. To dlatego w rubryce „praca” regularnie wpisuję „sprzątaczką”, bo też tego ode mnie się oczekuje. (...)

Wszystko przyjmuję spokojnie, wiem, że najtrudniej nam się pozbyć stereotypów. (...) Bo stereotypy mnożą się i powielają, mutują jak wirusy, na miejsce starych pojawiają się nowe, niespodziewane.

I oto jakieś dziecko bośniackich uchodźców, wróciwszy ze szkoły, zadaje matce pytanie:

– **Mamo, czy to prawda, że my, Muzułmanie, jesteśmy lesbijkami?**⁴⁵

Ta literacka, paradoksalna korekta opozycji *postmodernistyczna* (tolerancyjna i wielokulturowa) *Europa* – (*pre*)*modernistyczny* (postkomunistyczny i nacjonalistyczny) *Wschód/Balkany* skłania do refleksji niełatwej, ale jednak koniecznej. W istocie rzeczy powiada bowiem, że w perspektywie codziennego doświadczenia następuje nieustanna, chaotyczna dekonstrukcja i (re)konstrukcja dyskursów, w świetle której każdy *konstruktor idei* okazuje się w końcu *nagi*.

Warto się więc zastanowić, czy istotnie perspektywa opisu psychologicznych, ale i symboliczno-tożsamościowych dylematów mieszkańców *nieeuropejskiej Europy*, definiująca je jako alternatywę pomiędzy postkomunizmem a postmodernizmem jest narzędziem dobranym trafnie i najbardziej uprawnionym. Czy zamiast po nie nie warto by sięgnąć po *modernistyczne* w istocie kategorie antropologii filozoficznej, które alternatywę tę opisują przede wszystkim w kategoriach etycznych. Widzą ją bowiem jako nieustanną konfrontację świadomości dogmatycznej/fanatycznej, bez reszty pogrążonej we własnej, jedynej prawdzie – ze świadomością poszukującą, pełną wahań i wątpliwości, która pojęcia prawdy nie odrzuca, choć ciąży jej wiedza o tym, że prawdy tej nigdy do końca nie odkryje i zdefiniować jej nie potrafi.

A może warto poszukać innego jeszcze wariantu tytułowej „trzeciej drogi”? Odnaleźć perspektywę, w obrębie której *ratio* łączy się z empatią, poczucie sukcesu nie wyklucza utraty, a „głosem uciśnionych i niemych” stają się prywatne, *male historie* tych, którzy w czasach *wielkiej przemiany* coś z pewnością zyskali, zwłaszcza jednak tych, którzy utracili najwięcej...

⁴⁵ D. Ugrešić, *Stereotyp* [w:] eadem, *Nikogo nie ma w domu*, s. 31–32 [podkr. M.D.-P.].